第 54 卷 第 1 期
2017 年 1 月
北京大学学报(哲学社会科学版)
Journal of Peking University(Philosophy and Social Sciences)
Vol. 54, No. 1
Jan. 2017

比较文学与人文学(笔谈)

主持人语

为纪念北京大学比较文学与比较文化研究所成立三十周年,2015 年年底,比较所特别举行了一次隆重的庆祝活动,并同时召开了“比较文学的人文学特质”学术研讨会。这里发表的几篇文章,均是对该研讨会主题的进一步思考。在文章作者心目中,什么是作为学科核心的比较研究?如何在与他者的对话中体现对自身的认同?比较文学与世界文学的历史给我们走向未来带来了什么样的启示?循着此栏目文章提出的问题,相信我们会有更多的启发和思考。

——张　辉

作为人文学科核心的比较研究

张隆溪
(香港城市大学中文及历史系教授)

现代学术的发展一方面分科愈来愈细,但另一方面又越来越强调跨学科的比较和整合研究,所以就研究的基本方法而言,比较并不是比较文学所独有。不过比较文学从一开始,就定义为跨语言、跨民族文学传统的研究,也就从一开始就具有开放性,具有自觉意识的跨越性。进入 21 世纪,全球化已经不仅仅是一个经济学的词汇,而成为我们日常生活的现实。交通和旅行的便利扩大了人们的活动范围,增加了对不同地区和不同传统习俗的了解。通过电脑、手机和网络,信息传播越来越方便快捷,远远超出国界的限制。在学术研究中,超出单一文化的范围、在不同文化传统中做比较研究,也成为一个重要的趋势。哪怕研究本土和一国的历史和文化,许多学者也提倡在更大区域乃至全球范围内,才能够得出更全面的看法,提出更有说服力的论证。例如复旦大学文史研究院在葛兆光教授引领之下,提出以周边看中国的研究方向,近年来取得了十分丰硕的成果。台湾大学人文社会高等研究院以黄俊杰教授为主导,多年来也一直提倡在整个东亚范围内,研究儒家经典的诠释,收获亦富。在这些研究中,通过考察中国、日本、韩国、越南等东亚东南亚国家既相近又很不同的文化传统,在相互的异同之中理解邻国,也理解中国,在这当中,比较就发挥了重要作用。可以说在今日的学术中,比较是占有关键地位的研究方法。

由此看来,把比较自觉地作为方法的比较文学,应该在人文研究中具有核心作用。不过具体说到超越语言和文化巨大差异的东西方比较研究,其发展则还必须克服许多困难。作为一门学科的比较文学,最早形成于 19 世纪的欧洲,在传统上一直就以欧美为主导。比较文学从一开始就特别强调掌握语言,要从原文去研究做比较的文本,所以在欧洲或西方文学的范围内做比较,虽然也很困难,但比起越过东西方很不相同的语言文化传统而言,毕竟还是相对容易的。东西方比较研究要求懂很不相同的语言,要深入了解很不相同的文化传统,与限于欧洲范围之内的比较相较而言,的确更加困难。然而这困难还并不仅仅在掌握语言和文化传统,对东西方比较持怀疑态度还有另一个原因,那就是对文化差异的强调。在 20 世纪的西方理论中,强调文化差异好像在道德上是值得赞许的,因为那似乎表明对不同文化及其差异的尊重,是多元文化主义的原则。可是强调差异本身,并不一定就是对他者的尊重。恰恰相反,种族主义者歧视他者,也正是在强调不同种

族有根本差异,他们自以为优越,而绝不承认不同民族和不同文化之间有任何可比的共性。20 世纪虽然不是 19 世纪那样的殖民主义和帝国主义时代,但许多影响深远的西方理论,都强调差异,和 19 世纪的观念有承续连带的关系。例如托马斯·库恩在《科学革命的结构》中提出他的理论,认为科学家在不同的范式下工作,而不同范式之间是不可通约、互相不能理解的。不可通约性(incommensurability)这一概念在科学史研究中影响有限,但在人文社会科学领域却产生了很大影响。当然,他的理论也受到了不少批评,库恩后来稍微修改了他的理论,承认不同范式的科学家们互相激烈争论,他们当然知道对方在说些什么,而不是完全不能相互理解。但他仍然坚持说,不同范式之间有些关键术语是完全不能互相沟通,也是不可翻译的,于是他提出了不可译性(untranslatability)的概念。这个概念也是影响极为深远。福柯把西方人想象中的中国,说成是"异托邦"(heterotopia),那是一个纯粹空想虚构的地方,完全没有逻辑、理性和任何合理构思的可能。德里达解构理论最重要的概念是"差异"(*différance*),另一个就是"逻各斯中心主义",而他认为那是西方哲学传统和拼音文字所独有的,中国的非拼音文字就证明,中国没有"逻各斯中心主义"。如此等等都清楚表明,西方理论强调东西方的差异,所以许多西方学者对于东西方比较研究,都抱着怀疑、鄙视甚至敌对的态度。

让我随便举几个例子,说明东西方比较研究面临的挑战和困难。法国学者于连虽然用法文著书,但其影响已经不限于法国,在美国有他著作的英译本,在中国也有不少崇拜他的读者。他著述颇丰,名气不小,因为在汉学家当中,少有人像他那样以哲学家的姿态谈论哲学,而在哲学家当中,又少有人像他那样以汉学家的身份谈论中国。法国学者似乎有一个特别强调文化差异的传统,而这个特点在于连那里表现得尤其明显。从他 1985 年发表的《含蓄的价值》(*La valeur allusive*)一书,到 2000 年发表的《从外面(即中国)来思考》(*Penser d'un Dehors (la Chine)*)以及更近期的众多著作,其中可以说贯穿了一条主线,那就是在古代世界里,中国与希腊没有接触,所以中国代表了与欧洲或西方完全不同的思想文化传统,所以他说:"严格说来,非欧洲就是中国,而不可能是别的任何东西。"①于连认为,无论在哪方面,中国都是希腊即西方的反面,于是研究中国就可以从反面认识西方,认识西方的自我。于连把希腊人对真理的追求与中国古人对智慧的强调相对比,认为希腊人的真理与存在的观念有关,而中国人则"并没有构想过存在意义上的生存(在这个意义上,中国古文里甚至根本就没有'存在'这个动词),所以中国也就没有真理这一概念"。②于连更近一步说,西方的道(way)最终引向真理或超验的起源,可是在中国,"智慧提出的道却引不出结果。其终点不是真理,既非启示的真理,亦非发现的真理"。③可是什么是希腊人的真理概念呢?哪位希腊人可以代表所有希腊人呢?剑桥大学研究古希腊思想的著名学者罗德爵士就指出,在古希腊哲学家中,关于真理起码有三种不同的观念,即"客观论、相对论和怀疑论的立场"。④巴门尼德、柏拉图、亚里士多德等人都认为,所谓真乃独立存在,不以人之意志为转移,这可以说是客观论的立场。普罗塔戈拉斯则主张,"人乃万物之尺度",所谓真也是按人的尺度来衡量,而非客观意义上之真,这就是一种主观论或相对论。更有趣是怀疑论者,比柏拉图还要早的高吉亚斯就说,第一,"无物存在",第二,"即使某物存在,人也不可能认识或理解",第三,"即使某物能被人

① François Jullien with Thierry Marchaisse, *Penser d'un Dehors (la Chine): Entretiens d'Extrême - Occident* (Paris: Édition du Seuil, 2000), p. 39.

② François Jullien, "Did Philosophers Have to Become Fixated on Truth?" trans. Janet Lloyd, *Critical Inquiry* 28:4 (Summer 2002), p. 810.

③ Ibid., p. 820.

④ G. E. R. Lloyd, *Ancient Worlds, Modern Civilizations: Philosophical Perspectives on Greek and Chinese Science and Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2004), p. 53.

理解,也不可能表达给别人”。①所以罗德总结说:“并没有希腊人关于真理一个统一的概念。希腊人不仅在问题的答案上不一致,而且对于问题本身就意见不一致。”②于连为了强调中国与希腊完全不同,就不得不抹杀希腊和中国文化内部的差异,以便他突出二者绝对的不同。

然而就希腊文化而言,高吉亚斯不也是希腊哲学家吗?他激进的怀疑论难道不也是古希腊思想的一部分吗?在中国文化中,孔子主张“正名”,要求名副其实,要求人使用言辞应符合客观真实。但《老子》首章却说:“道可道,非常道。”四十一章又说:“大音希声,大象无形,道隐无名。”他对言辞能否与真实相符,抱着怀疑的态度。庄子《齐物论》说:“是亦彼也,彼亦是也。彼亦一是非,此亦一是非。果且有彼是非乎哉?更且无彼是非乎哉?”这显然是一种相对论的立场。他又说:“毛嫱丽姬,人之所美也;鱼见之深入,鸟见之高飞,麋鹿见之决骤,四者孰知天下之正色哉?”可见用人的尺度衡量以为美的,从鱼、鸟、麋鹿的观点看来却并不美。这和普罗塔戈拉斯的说法看似相近,实则不同,因为庄子所谓齐物,正是要反对“人乃万物之尺度”,并不认为一切都应该以人的取舍为标准。这也就是《老子》第五章所谓“天地不仁,以万物为刍狗”之意。先秦丰富的思想和魏晋言意之辩,都涉及我们现在所说哲学意义上真理及其表述的问题,正可以与希腊和西方哲学中相关的看法相比较。像于连那样简单化理解,怎么可能对我们了解中国和希腊,有任何帮助呢?

研究先秦文化的汉学家基德炜(David Keightley)曾撰文讨论中国和希腊的文化差异,他比较荷马史诗、柏拉图与《左传》等作品,认为善用欺诈计谋的奥德修斯和以现实世界为虚幻而以理念世界为真实的柏拉图,都表明了希腊人不相信事物之表面,抱着一种“认识论悲观主义”,而相比之下,他认为中国古人不大注意区分表面和实质,所以“表现出认识论乐观主义的品质……那是认为表面一般是可靠的、人可以把现实就当现实那样的乐观主义”。③然而稍微翻一翻中国的古书,就发现这种看法很成问题。《韩非子·难一》载晋文公与楚人交战,问计于谋臣舅犯,得到的建议是:“战阵之间,不厌诈伪,君其诈之而已矣。”难道“兵不厌诈”不是常见的中文成语吗?《三国演义》中诸葛亮草船借箭、空城计等精彩情节,《西游记》中能七十二变的孙悟空,不都是诈伪高手而被无数读者所喜爱吗?《老子》七十章:“吾言甚易知,甚易行。天下莫能知,莫能行。……知我者希,则我者贵。是以圣人被褐而怀玉。”《孟子·离娄章句上》说:“道在迩而求诸远,事在易而求诸难。”也是抱怨一般人不能认识道。在这些话里,哪里有半点基德炜所说中国人的“认识论乐观主义”的影子呢?由此可见,文化对立论者的一个通病,就是把中西文化都简单化为一种概念,然后再把简单化的概念相互对立起来。但无视中国和希腊古代思想的复杂丰富,把两者都简单化,然后再简单对立,就缺乏逻辑和论辩的说服力,在学术上很难站得住脚。可是这类看法在西方学界仍然有一定影响,我们要做细致的东西方文学和文化的比较研究,就不能不排开这类简单化的干扰,独立思考,在事实、学理和逻辑推论的基础上展开论述。这是一种挑战,但也是推进学术向前发展的机遇。

要做好东西方比较,的确不是一件容易的事,因为这对于研究者在语言、文化和历史等各方面的知识准备,都有相当高的要求。比较研究很重要的问题,就是比较的基础或缘由。把不同语言文化传统的文学作品放在一起来比较,首先要问一个为什么的问题,即在什么基础上做比较,比较的目的是什么,要说明什么问题?不能满意回答

① Gorgias, trans. Richard D. McKirahan, Jr., in Patricia Curd (ed.), *A Presocratics Reader: Selected Fragments and Testimonia* (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1996), pp. 99, 100, 101.

② Lloyd, *Ancient Worlds, Modern Civilizations*, pp. 54–55.

③ David Keightley, “Epistemology in Cultural Context: Disguise and Deception in Early China and Early Greece,” in Steven Shankman and Stephen W. Durrent (eds.), *Early China / Ancient Greece: Thinking through Comparisons* (Albany: State University of New York Press, 2002), p. 127.

这个问题,只是把两个或多个文本放在一起来比较,就显得随意而没有深度,甚至显得是表皮肤浅的牵强附会。早期的比较文学以作家、作品之间的实际联系为比较的基础,也即以历史和传记为基础,这往往就是所谓法国式的影响研究。20 世纪美国式的平行研究则是以主题、观念为基础的比较,以理论概念为基础。就中西比较文学而言,这两种方式都很有用,都可能产生出色的成果,关键在于研究者的知识准备和思考深度。对中国比较学者而言,许多前辈学者已经为我们作出了榜样,提供了典范。例如关于元杂剧《赵氏孤儿》在欧洲的翻译和传播,范存中、陈受颐等先生都有深入的研究。这是属于作品接受史的研究。钱锺书先生《七缀集》中讨论朗费罗《人生颂》的中译,也属于这类研究,此文不仅追踪《人生颂》翻译的过程,而且以幽默的笔调,展现了充满误解和艰难的晚清中西文化接触的历史画面。著名的比较学者纪廉曾说,以主题和理论概念为基础的东西方比较研究,是“比较文学中最具前景的趋势”。①钱锺书先生《七缀集》中有许多篇文章,都在这方面为我们做出了最好的典范。例如《诗可以怨》一文就提出一个具普遍性的原理,即“苦痛比快乐更能产生诗歌,好诗主要是不愉快、烦恼或‘穷愁’的表现和发泄”。这一原理“不但是诗文理论里的常谈,而且成为写作实践里的套板”。钱先生的文章不仅提出这一原理,更重要是引用古今中外大量文本,以最具说服力的例证来支持他的论述。无论是探索文学作品流传和接受的历史,还是跨越中西文化差异来讨论某个理论概念,中西比较研究都还可以大有作为。只要能举出具体的文学作品、作品里具体的字句为例证,说明一个具普遍意义的理论概念和观点,或揭示一段接受史的情形,就可以使比较研究具有理论深度和说服力。这应该就是我们努力的方向。

“世界文学”何以“发生”:比较文学的人文学意义

杨 慧 林

(中国人民大学文学院教授)

从“世界文学”讨论比较文学的人文学意义,似乎已经陷入悖论,且难逃由来已久的争议。如果说这在中国学界可能还较多关联于某种学科划分的历史纠葛,那么当一些西方学者重提“世界文学”(world literature)的时候,所引出的却是更为尖锐的质疑;乃至这一概念有时不得不被刻意回避,或者干脆替换为复数形式的“世界的文学”(literatures of the world)。② 然而如果暂时搁置这些太过急切的争议,这一对概念也许恰好可以凸显比较文学的人文学意义。

“世界的文学”暗示着人类精神的多样性,呼唤着“他者”的独立出场;而将歌德或者马克思以来的论说线索推及当代,“世界文学”的核心命意当在于关联性。立足于关联性的“世界文学”当然不是要统合多样性,也并非各种文学现象的总称,而是在比较文学意义上才得以成立的一种观念。因此其实这不必意味着“中心话语”,甚至可能恰好相反,正是针对着任何“中心”。就此而言,“世界的文学”或可说是关于多样性的描述性概念,“世界文学”所表达的关联性,则可能成为

① Claudio Guillén, *The Challenge of Comparative Literature*, trans. Cola Franzen (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), p. 87.

② 经中外学人反复讨论,2019 年拟在中国召开的国际比较文学年会已将主题改为“Literatures of the World and the Future of Comparative Literature”。